

Lehetséges identitás-interpretációk

*A BBTE Filozófiai doktori iskola – Fenomenológiai,
hermeneutikai, alkalmazott filozófiai kutatások doktori program
keretében készült tanulmányok*

Kiadói tanács:

Dr. Benedek József egyetemi tanár (Kolozsvár)

Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár (Kolozsvár)

Dr. Rostás Zoltán egyetemi tanár (Bukarest)

EGYETEMI FÜZETEK

15.



BETHLEN GÁBOR
Alap

Megjelent a Bethlen Gábor Alap támogatásával

Lehetséges identitás-interpretációk

*A BBTE Filozófiai doktori iskola – Fenomenológiai,
hermeneutikai, alkalmazott filozófiai kutatások doktori program
keretében készült tanulmányok*

A kötetet szerkesztette
Lurcza Zsuzsanna
Veress Károly



EGYETEMI MŰHELY KIADÓ
Bolyai Társaság – Kolozsvár
2012

A tanulmánykötet megjelentetését a Bethlen Gábor Alap
támogatta az 1333/2011. sz. szerződés alapján.

© Szerzők; Bolyai Társaság, 2012.

Kiadja az Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár

A kiadó igazgatója: Veress Károly

Felelős kiadó: Köllő Zsófia

A kiadvány felelős szerkesztője: Lurcza Zsuzsanna

Az angol kivonatok korrektúrája: Avram Laura

Számítógépes tördelés: a szerkesztők

Borítóterv: Makkai Bence, Gregus Zoltán

A borító Gerda Leopold (New York) „Schattenreliefs”

c. munkájából vett elemek felhasználásával készült.

Nyomta az AmGraphis, Kolozsvár

ISBN 978-606-8145-33-4

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Lehetséges identitás-interpretációk / ed.: Lurcza Zsuzsanna,

Veress Károly. - Cluj Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2012

Bibliogr.

ISBN 978-606-8145-33-4

I. Lurcza, Zsuzsanna (ed.)

II. Veress, Károly (ed.)

Tartalom

<i>Előszó</i>	7
---------------------	---

Schmidt Dániel

<i>Lehető lét és identitás</i>	11
--------------------------------------	----

Csergő Antal

<i>Az életvilág „előtörténete” és filozófiai problémáva válása</i>	45
--	----

Lurcza Zsuzsanna

<i>Az identitás és az önmagáság létmódja</i>	65
--	----

Amon Krisztina

<i>Az identitások hálójában</i>	95
---------------------------------------	----

Ferencz Enikő

<i>Kant béketeóriája mint heurisztikus eszköz az európai szupranacionális politikai folyamatok értelmezésében</i>	121
---	-----

* * *

Péter Mónika

<i>Az érzékelés fiziológiájában rejlő filozófiai kérdések</i>	135
---	-----

Miklós Beáta

<i>A szóbeliség és az írásbeliség viszonya a kultúrában</i>	149
---	-----

Magyari Imola

<i>Etnikai identitás és kulturális reprezentáció interkulturális kontextusban</i>	175
---	-----

Kovács Judit

<i>Nemzedéki identitás és interkulturalitás</i>	193
---	-----

Zsók Izabella

<i>A fordítás játéka</i>	209
--------------------------------	-----

<i>A kötet szerzői</i>	229
------------------------------	-----

<i>Abstracts</i>	235
------------------------	-----

Az identitás és az önmagaság létmódja*

Jelen tanulmány célja a heideggeri-gadameri művészetontológián, játékelgondoláson, ugyanakkor Derrida dekonstruktív megközelítésén át újragondolni az identitás létmódját a műalkotás létmódja, a kép létmódja, a játékelmélet és az el-különbözőződés fogalmi kapcsán. A heideggeri ontológia, a gadameri hermeneutika és a derridai dekonstrukció ugyanis a létmód-probléma újragondolását szorgalmazza, s ezen belül az identitás létmódjának azonosság-centrikus, „van”-ként megragadható elgondolását illeti kritikával. Abból indulok ki, hogy a műalkotás és a játék létmódjának esztétikai-ontológiai-hermeneutikai és dekonstruktív vizsgálata nélkül az identitás és az önmagaság létmódjának kérdést sem lehet árnyaltan tagolni.

Kulcsszavak: *identitás, azonosság, önmagaság, létmód, játék, műalkotás, tapasztalat, különbözőség, másság, differencia, el-különbözőződés, ismétlés, megmutatkozás, afirmáció*

A kiinduló kérdés az, hogy a létezők és konkrétan a jelenvalólét módján létezők „valóságára” tett megértési kísérleteink milyen területek feltérképezésére utalnak, ugyanakkor a létmód-problémára tett megértési törekvéseink milyen nyitási lehetőségeket tartalmaznak a műalkotás létmódjának a megvilágítása által, s konkrétan az identitásra, az önmagaságra való vonatkoztatása esetén? Már Lukács György fiatalkori esztétikai gondolkodása – annak ellenére, hogy a felvilágosodás szellemiségében megfogalmazódó kantianizmusban és újkantianizmusban volt megalapozott –, az alapvetően

* A tanulmány az Európai Szociális Alap által 2007-2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott *Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban* című projekt keretében készült.

ismeretelméleti kanti kérdésfelvetést az ontológia irányába fordította át. Loboczky János szerint „Lukács egy majdani *ontológia* előmunkálatának tartotta az *Esztétikát*”.¹ Heidegger a műalkotás eredete kapcsán ugyancsak ontológiai kapcsolatot tételez művészet és emberi lét között,² ugyanis a műalkotásban – akár csak önmagáságunkat illetően – *megnyílik (erőffnet)* a lét. A létmód-probléma, valamint a műalkotás létmódjának megértése érdekében differenciálja a lét-módokat, elhatárolja egymástól a dolog, az eszköz és a műalkotás létmódját. A dolog milétének felfedése végett, annak három hagyományos elgondolását veti fel. Az első szerint a dolog „az, ami körül a tulajdonságok összegyűltek”,³ a második értelmezésben „a dologszerűsége az érzetszerűen felfogottat”⁴ gondoljuk, azonban a dolog dologszerűségként eltűnik mindkét megközelítésben, a harmadik értelmezésben viszont „a dolog megformált anyag”-ként⁵ jelenik meg. Itt kerül sor a műalkotásnak a dologtól való megkülönböztetésére, ugyanakkor a mű dologszerűségére való rámutatásra, de egyúttal annak meghaladására is. A harmadik megközelítés nyomán a létező meghatározói, mint az anyag és a forma, az eszközzel állnak alapvető kapcsolatban. A dologhoz hasonlóan az eszköz is rokon a műalkotással, de más vonatkozásban, mint a dolog, mivel az eszköz is a műhöz hasonlóan létrehozott, azonban a műalkotás „önmagában lévő és semmire sem használt”⁶ az eszközzel szemben. A létmód és a létkező tekintetében így az eszköz a dolog és a mű közé ékelődik.

A dolog dologszerűsége, az eszköz eszközszerűsége és a mű műszerűsége viszont a létező létének – valamint, joggal tehetjük hozzá, az identitás és az önmagáság létmódjának – feltárását is

¹ Loboczky János: *A műalkotás: „A létben való gyarapodás”. A művészet „valósága” három XX. századi művészetfilozófiában. Lukács György, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer.* Akadémiai Kiadó. Budapest, 1998. 30.

² Uo. 41.

³ Heidegger, Martin: A műalkotás eredete. In *Rejtektutak.* Osiris Kiadó. Budapest, 2006. 14.

⁴ Uo. 17.

⁵ Uo.

⁶ Uo 19.

szorgalmazza. Heidegger éppen a létkérdést rehabilitálja, így visszatér a görögség szellemi világához, mivel azt a *létre* tekintettel levő gondolkodásként tartja számon. Heidegger a hagyományos létkérdés kritikáját veti fel erőteljesen, konkrétan azt, hogy a nyugati gondolkodás a lét háttérbe szorításaként működött. Így a műalkotás létének felvetése, valamint a művészet történésjellegének kimutatása által kijelölt heideggeri létmód-interpretáció már a lét igazságához való „visszatalálás”. Heidegger kifejti, hogy „a műalkotás megnyitja a létező létét”,⁷ úgy, hogy azt nyitottságában meg is tartja. Azáltal pedig, hogy a műalkotás megnyitja a létező létét – azaz jelenlevővé tesz –, gondolható el egyfajta „van”. Ez a „van” azonban árnyalt, hisz a létező megjelenik, de ugyanakkor másnak is mutatkozik, mint amilyen, jelenlétét így az ellentmondásosság jellemzi. Itt jutunk el az önmagasságunk létmódjára irányuló kérdéshez is, mely ugyancsak a nem-teljesség módján gondolható el, mivel megjelenés, de ugyanakkor megragadhatatlanság is egyben.

Heidegger művészetontológiai szemléletében a művészet mint „*költés*” jelenik meg, ahol a költészet *alapítás*,⁸ ugyanígy a műalkotás sem csak egy sajátos világ, hanem *a létnek a megnyilatkozása, kilépés az el-nem-rejtettségből*, ἀλήθεια, *az igazságnak a működésbe lépése* (*Sich-ins-Werk-Setzen*) és megtörténe,⁹ a *föld* és a *világ* vitájából való előhívottsága. Heideggernél a műalkotás létértelme az alapítással, az igazsággal, a föld és a világ vitájával, valamint a történeti idővel kapcsolódik szorosan össze. A föld és a világ vitájában a befejezetlen önmeghaladás és önaffirmáció (*Selbst-behauptung*) az igazság megtörténe¹⁰sének működéseként valósul meg, ahol „a mű művé¹⁰válása (*Werkwerden*) az igazság levésének (*werden*) és megtörténe¹⁰sének egyik módja”.

Amennyiben *A műalkotás eredetében* kifejtett heideggeri irányvonal felől szemléljük az önmagasság fogalmát, akkor azt olyan

⁷ Uo. 29.

⁸ Lásd Heidegger, Martin: Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”. *Gesamtausgabe*. Band 39. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35. Klostermann. Frankfurt am Main, 1980.

⁹ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. 26.

¹⁰ Uo. 47.

létben álló létezőként gondoljuk el, amely felfedésként, világlásként és megvilágítódásként valósul meg. Az így elgondolt önmagasság „nyitott hely. Egy tisztás (*Lichtung*)”.¹¹ A világlás által jelenlevő, de úgy, hogy egyszerre elrejtett és el-nem-rejtett is. A létezők valamiképp felfedettek, de ugyanakkor vissza is vonulnak előlünk az elrejtettségbe, hisz „a létező még el-nem-rejtett is csak a megvilágított játéktérben lehet”,¹² a megvilágítódás már mindig elrejtés is. Létmódját az ellentmondásosság jellemzi: megmutatkozása az elrejtettséghez való visszavonulás is egyben, másrészt ebben a megmutatkozásban „másként mutatkozik, mint amilyen”.¹³ Az el-nem-rejtettség kapcsán Heidegger utal a játék szerepére, amely által „a létező önnön módján bomlik ki”.¹⁴ A játéktérbe való belehelyezettség és az önmagasság viszonyának kimutatását Gadamernek az *Igazság és módszer*ben kifejtett játékszempontú megközelítése felől gondoljuk a későbbiekben tovább.

Gadamer Heideggert követve az esztétikai tapasztalat ontológiai elemzésének fontosságát hangsúlyozza, és az élet esztétizálódására irányítja a figyelmet, hisz éppen az esztétikai létben érhető tetten a megmutatkozás. A gadameri megközelítésben már közel sincs szó a művészet és valóság szembeállításáról, hanem az esztétikai tudat destrukciója valósul meg. Itt az esztétika világa már nem látszat és nem is látszatvilág, mint ahogy az a görögöknél volt, a művészet már nem utánpótlás, hanem egyáltalán *látszás*. Gadamer Hegelre utal vissza, aki ugyancsak látszásként értelmezte a művészetet. Ugyanígy a műalkotás sem csupán esztétikai tárgy, s egyáltalán nem tárgy vagy dolog a szó konkrét értelmében. A műalkotás létmódja és a műalkotásra utalt esztétikai látásmód árnyaltabb a pusztán dologfogalom létmódjához képest, továbbá az esztétikai látásmódban olyasvalami is jelenvalóvá válik, ami nincs ott, de ugyanakkor nem is szükséges minden, ami jelen van egy lehetséges megértéshez. Már Heidegger is a hagyományos esztétikai tudat leépítésén munkálkodik, amikor az igazság kérdését – mint logikára utaltat –

¹¹ Uo. 41.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo. 48.

visszavezeti az esztétika szférájába, amely addig a szépség számára volt fenntartva. Az esztétikai tapasztalat vizsgálata Gadamer-nél az önmegismerésnek egy módjaként jelenik meg, mely a műalkotás létmódja, a bemutatás és a játék fogalmain át vetődik fel leginkább.

1. Az identitás és az önmagaság játékszempontú megközelítése

A játék kérdésének modern és posztmodern filozófiai problematizálása F. Nietzsche, E. Fink, H.-G. Gadamer, J. Derrida munkáiban jelenik meg erőteljesen. Fink a játék kérdését alapvető filozófiai problémaként veti fel, és arra kérdez rá, hogy „a játék fogalma mennyiben lehet a filozofálás méltó tárgya?”¹⁵ Lehetséges-e vajon, hogy a játék filozófiai elgondolása a filozofálás egy új módját nyitja meg, ahol a létezők nem eltárgyasított „valamiségükben”, „dologiságukban”, „szubsztancialitásukban”, „szubjektivitásukban” tárulkoznak fel, hanem a maguk játékos mozgásban levésükben. Az így elgondolt játék nem csak játékként érvényesül, hanem az ön- és a világértelmezés, az „igazság”, a „valóság” megismerésére tett kísérleteinknek egy új módjaként, egy új beállítódásként. A játékszempontú megközelítés az önmagunkra és a világra való nyitottság új módjaként jelenik meg, így „a játék mint egy egész filozófia világ-szimbóluma”¹⁶ érvényesül.

Fink megközelítésében a játék valósága több a dolgok puszta valóságánál, a játék ugyanis *létgazdagodáshoz, létgyarapodáshoz* vezet, azaz *(lét)termékeny*. Ezzel a felvetéssel a statikusként elgondolt szubsztancia, szubjektum, valamiség kérdőjeleződik meg, továbbá az a kérdés is elkerülhetetlenül megválaszolásra vár, hogy „hol húzódik tulajdonképpen a határ (ha van egyáltalán) a játék van-ja és az élet többi szférájának a van-ja között?”¹⁷ Mindez ahhoz a gondolathoz vezet, hogy a dolgok puszta valósága és a játék

¹⁵ Vö. Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1960. 9.

¹⁶ „...das Spiel als Weltsymbol eine ganze Philosophie.” – Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie. II. Gesammelte Werke*. Band 4. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987. 98.

¹⁷ Fink, Eugen: *i.m.* uo.

valóságának kérdése fordított irányból gondolható el, vagyis a dolgok pusztá valósága úgymond absztrakció, már *mindig is a játék valósága az, ami van*. A kérdésre pedig, hogy mi módon vannak a játékokban formálódó sajátságok, azt a választ előlegezzük meg, hogy a *valóra válás* módján vannak.

1.1. A hermeneutikai játékkoncepció

„*A játék léte mindig valóra válás, tiszta teljesülés, energia, melynek telosza önmagában van*”.¹⁸

Amikor Gadamer a műalkotás létmódját tárgyalja, akkor valójában nem csak a műalkotás létmódjára, hanem egyáltalán a létmód-problémára és annak értelmezésére kínál új lehetőséget, úgy, hogy a levésnek – mint különböző sajátságok létszerkezetének – sokrétű megmutakozási módjára és ezek értelmezési lehetőségeire irányítja a figyelmet. E lépését úgy is értelmezhetjük, hogy a levés helyett tulajdonképpen a *létszerűséget* állítja előtérbe, egyfajta hermeneutikailag elgondolt ontológiai reformot valósítva meg. Ebben a létszerűségben viszont ott van mindig a levés is, de sohasem készenállóként. Gadamer hermeneutikai beállítódásában mindez a játék felől válik megvilágíthatóvá, hiszen tulajdonképpen a játék a *létmód* és az abba való bekerülés. A játékra pedig inkább a dinamikus létszerűség a jellemző, mint a statikus „van”-ként elgondolt lét, hisz a játékban és a játékmozgásban a létszerűség *képződik*, s nincs a játéknak egy megfagyott, leállított pillanata, ezért nem is statikus, és kevésbé állíthatjuk „van”-ként, mint inkább képződő létszerűként. A játékban résztvevő játékosok létszerűségének képződése a játékból alakul, onnan jelenik meg sajátságuk, önmagaságuk valamely vonatkozása, folyamatban való létesülésként, valóra válásként. A játékba való bekerülés és a játékban való részvétel így „belépés a létezésbe”,¹⁹ jelenlevés a létszerűségben és létszerűség a jelenlevésben.

A játék filozófiai hermeneutikai felfogása szerint a játékban résztvevő játékosok nem rendelkeznek azzal a szabadsággal, amely

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Kiadó. Budapest, 1984. 95. [Kiemelés tőlem – L.Zs.]

¹⁹ Uo. 97.

által uralhatnák a játékot – a játék maga játszik –,²⁰ hanem azok a játékokban feloldódnak. Ha a gadameri játékfelfogásból indulunk ki, és teszünk kísérletet az identitás értelmezésére, akkor azt úgy gondolhatjuk el, mint ami feloldódik az „azonosság” és a „másság” *játékában*. Hermeneutikailag akkor beszélhetünk ténylegesen „identitásról”, ha az folyamatos mozgásként valósul meg. A feloldódást értelmezhetjük úgy, mint ami a „van”-ként elgondolt lét helyett a *létszerűsége*re irányítja a figyelmet. Az identitás feloldódik, az azonosság kiszorul és a hangsúly a játékmozgásra esik, amelyben az önmagasság sajátyszerűsége a megmutatkozás folyamatában fokról-fokra fedi fel magát. A hermeneutikai játékszempontú identitás-értelmezés háttérbe szorítja az azonosságot, s így maga az azonosságként, identikusként felfogott *id-entitás* kifejezés sem releváns, mivel ez az értelmezés felfüggeszti az identitás azonosságát és „van”-ját. Ezzel a megközelítéssel megfordul a létmód-probléma kérdésének iránya, s már nem a „van”, sem az identitás felől kérdezzük, hanem a játékmozgás felől feltárulkozó, alakuló és valóra váló sajátyszerűség létszerűségére és e létszerűség sajátyszerűségére kérdezzük rá.

Amikor az identitásnak a feloldódásáról beszélünk, akkor úgy tűnhet első pillantásra, mintha az elfedődné, mintha megfosztanánk a lététől és a létében betöltött aktív szerepétől, hisz nem fogadjuk el az identitás „van”-ját, az ilyen értelemben elgondolt létét megkérdőjelezzük, továbbá a létében betöltött aktív státusa is meginog, mivel a játékosok nem uralják a játékot, hanem a játék maga játszik.²¹ Valójában a kérdés iránya fordult meg, s nem az identitás elfedése a cél, hanem megmutatkozási és valóra válási

²⁰ „Das Spiel spielt sich selbst ab.” – Grondin, Jean: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum. Hain Scriptor. Hanstein, Königstein, 1982.

²¹ Gadamer hermeneutikai játékszempontú megközelítésében az identitás úgy jelenik meg mint ami „feloldódik”, ezért az egyén a választás szempontjából „passzívnak” mutatkozik a heideggeri értelmezéshez viszonyítva. Heideggernél ugyanis önmagunkat *választhatjuk*, ez pedig egy akarati kérdés. Gadamernél a játékos szabadsága háttérbe szorul a játék szabadságával szemben, azonban az elváltozás és a mássá válás igenlése, amely a játékmozgásban valósul meg, éppen az önmegmutatkozás lehetőségfeltételének igenlése is.

módozatainak felfedése. A játék és a játékban képeződő sajátságok értelme pedig nem az elfedés, hanem a „tiszta megmutatkozás”.²² A játék lényege azonban nem abban áll, hogy ez az önmegmutatkozás beteljesüljön, s egyáltalán nem is teljesülhet be, hiszen a játékban és a játékosságunkban már mindig is kiiktathatatlanul benne állunk, a játszaskor sem kiváltképp a játék által kitűzött feladatok megoldása a lényeg, hanem a feladatokhoz kapcsolódó képzés és képződés – mint a megmutatkozás lehetőségfeltétele – részvétel általi megmutatkozásként.

A játéknak e hermeneutikai megközelítése ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az identitás nem rendelkezik (statikus) léttel,²³ azonban mégis megjelenik, *megmutatkozik*, de úgy, hogy miközben a játékmozgásban megragadhatnánk, arra már mássá válik. Következésképp, ha mégis meg akarjuk ragadni, akkor ezt az elillanásban adódó *létszerűséget* kell megérteni. A játékmozgásában valósul meg és *megy végbe* az önmagaság-folyamat, ahol az önmagaság a *játékmozgás végrehajtása*, de nem olyan végrehajtása, amely kiszámítható vagy megtervezhető lehetne, hanem ebben a mozgásban éppen a játék szabadsága kap teret.²⁴ Ebben a játékosságban alakul ki, születik meg egyfajta létszerűség, s elvégre a létszerűség maga is játékosság. A gadameri játékfogalomból elgondolt identitás, „önmagát szüntelenül megújító játék”,²⁵ olyan játék, amelyben a mindig folyamatban levő, történő (és zajló) „identitás” a játékában formálja önmagát, és önmagában hordozott célszerűségét. A változásban, játékmozgásban formálódó identitásfolyamat tehát megmutatkozás, felvillanás, folyamatos re-

²² Gadamer, Hans-Georg: *i.m.* 90.

²³ Lukács is késői munkásságában hangsúlyozza, hogy a műalkotásnak nincs igazi létük, így például szemlélő vagy hallgató nélkül a műalkotásnak *nincs igazi léte*.

²⁴ Ez úgy is értelmezhető, hogy az önmagaság passzív, hisz a játékmozgás végrehajtása. Heideggernél az önmagunk választása akarati kérdés. De a létlehetőségek korlátoltságában mi lehet az akarati kérdés? Vagy pedig, Gadamer felől nézve, az önmagaság sem kizárólag passzív végrehajtás? A szabadság és a determináció kérdése kap szerepet az önmagaság vonatkozásában.

²⁵ Gadamer, Hans-Georg: *i.m.* 90.

produkálás, nem pedig befejezett, készen álló, végérvényes megmutatkozás, amit megvizsgálhatnánk, hanem olyan, aminek éppen önmaga folyamatos mássá válásában mutatkozik meg és válik adottá a „*valamisége*”, *létszerűsége*. A mozgás és a folyamatos változás azonban nem homályosítja el, nem fedi el az önmagaság megértését. Az, hogy nem lehetséges statikus, állandó állapotban megragadni az önmagaságot, nem azt jelenti, hogy mindezek elfednék azt, hanem hogy éppen a játékban válik egyáltalán láthatóvá, és képes megmutatkozni, ugyanis a mozgásban tesz szert létszerűségére. Heideggernek a műalkotás létre vonatkozó kérdésfelvetésében is ugyanez a gondolat jelent meg, „a mű múlté (...) a megnyílásban és csak ebben létezik (*west*).” Ugyanaz érvényes az önmagaságra, vagyis az önmagaság is az önmegmutatás-folyamatban válik létszerűvé.

A játék általi megmutatkozás nyomán jutunk el az *önbemutató*síghoz, ez a bemutatás pedig mindig valaki számára való bemutatás is egyben, ezért mondhatjuk, hogy a játékban való megmutatkozásban sosem csak tisztán az önmagunk számára való megmutatkozás a lényeg, nem merül ki az önfelmutatásban, hanem a szemlélő felé is nyitott, s azzal együttjátszik. A játék azonban nem is csak a játékosok számára önfelmutatási lehetőséget biztosító feltárulkozás, hanem az (ön)dinamikusságában és folyamatszerűségében belátható világegész megmutatkozásának alapfeltétele is jelen van, így a játék mint *univerzális léte*spektus és mint felfedés-folyamat jelenik meg. A játékmozgásnak és folyamatnak tehát a *megmutatás*, a *felmutatás*, a *felfedés* az igazi lényege.

1.2. A megmutatkozás

Gadamernek a műalkotás létmódjára vonatkozó fejtegetése és a képelmélete valójában a létmód-problémának mint olyannak az újragondolása. Ez az újragondolás viszont nem redukálható kizárólag az újragondolt problémára, mivel ez egyben egy más vizsgálódásbeli beállítódást is kijelöl. Innen szemlélve, a sajtószertűségek létmódjának valójában nincs egy általános megmutatkozási formában, térben, időben, önmagába zártan fellelhető egysége. Az, ami a konkrét megmutatkozási formájukban fellelhető, egy pontszerű mintaképként értelmezhető, aminek viszont számos más léthez jutása lehetséges. A diskurzusainkban jelenlevőként felmerülő különböző

sajátszerűségek létmódja és létszerűsége innen gondolható el, vagyis az, ami van, nem redukálódik kizárólag saját térhez és időhöz kötött önmegmutatkozására, mivel számos más potenciális megmutatkozási formájának áll fenn a lehetősége, és az, ami önmagaságának alapja, ezekről leválaszthatatlan, de több is ezeknél.

Mindez a létmód kérdéskörének kapcsán oda vezet, hogy a sajátszerűségek megmutatkozása sohasem teljes, az, ami a konkrét térben és időben a sajátszerűség kiragadott pontszerű önmagaságában megmutatkozik, csak egy vonatkozása a sajátszerűség lényegiségének. Ez a vonatkozás rámutat a sajátszerűségekre, de azt nem mutatja, hogy mi az a maga teljességében. Ekképp az időben, térben, önmagadságában megragadott sajátszerűség megmutat valamit lényegiségéből, de azzal, amit megmutat, el is fedi a „megmutatottat” mint olyant, mivel nem képes azt a maga teljességében feltárni, így nem is esik egybe soha a lényegi önmagával. A folyamatba való belevetettsége, valamint más lehetséges megmutatkozási formáinak fennállása viszont mindig felfed valami addig jelen nem levőt, és így „léte” éppen a folyamatos megmutatkozás és válás által válik azzá ami. A sajátszerűség megmutatkozása nem azt mutatja, ami lényegileg önmaga, hanem csak ráutal önmagadságára (vagy annak valamely vonatkozására), ami viszont sohasem felfedett a maga teljességében. Az ilyen értelemben elgondolt sajátszerűségeknek a látható és megmutakozó létbe való bekerülése és jelen levése abból tár fel valamit, arra utal önnön folyamatjellegének minden pillanatában, ami ebben a térhez, időhöz és a sajátszerűséghez kötött önmagadságában sohasem mutatkozhatna meg a maga teljességében. Önmagáságunk ezen természetét jelképezi Heideggernél a világ és a föld vitája, ahol a világ a nyitottságot jeleníti meg, a föld pedig elzárkózást. A világ és a föld különbözősége lényegi, azonban nem választja el őket egymástól, hanem összetartozásukban mutatja fel őket. A mű ezt a vitát valósítja meg,²⁶ és lépteti életbe az igazság működését, ugyanígy a megmutakozó és a meg-nem-mutatkozó összetartozásában és játékában jelenik meg az önmagáság sajátszerűsége történekként.

Az önmagáságnak a konkrét térben és időben való megmutatkozásai „ugyanannak” a sajátszerűségnek a

²⁶ Vö. Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. 37.

megnyilvánulásai. Azonban a konkrét térben és időben megragadott önmagaság sosem csak egy másolata vagy bemutatása egy teljesként elgondolható sajátyszerűségnek, hanem abban az önmagaság világa fokozatosan teljeseedik ki, formálja magát a kiteljesedés útján állva. Minden egyes megmutatkozás létgyarapodás. Gadamer kiemeli, hogy „a megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*,” jelenvalósága gazdagabb lesz újabb feltáruló vonatkozásai által. A megmutatkozás-folyamat újabb megmutatkozásában az önmagaság mindig más és több lesz annál, ami a megmutatkozás nélküli és előtti valójában lehetne. Az ily módon való megmutatkozás léttöbbletchez juttatja az önmagaságot, és annak jelenlétét teljesíti ki, mutatja meg addig feltáratlan vonatkozásait.

Következésképp az önmagaság megmutatkozásként önnön megmutatkozás-folyamatában nyeri el tényleges létét. Az önmagaság egyrészt léttelen megmutatkozás nélkül, s éppen a játékfolyamatából kirajzolódó megmutatkozásai ruházzák fel létszerűséggel. A játékmozgásban megragadható megmutatkozás-folyamat így *létesülésként* gondolható el. Ami a megmutatkozásban ugyanis megmutatkozik, olyasmi, ami önmagában nem mutatkozik meg, nem tárul fel. A megmutatkozásban megmutatkozó ily módon mindig *több* mint megmutatkozás nélküli vagy megmutatkozás előtti önmaga. A megmutatkozás és minden újabb megmutatkozás tehát *létgyarapodás*, létgyarapító létesülés. A megmutatkozó már mindig is több mint a megmutatkozás előtti előzetessége, vagyis a megmutatkozásban önmaga kiteljesítéseként *van*. Az önmagaság megmutatkozásának lehetőségfeltétele pedig a játékhoz (és ezáltal az önelváltozáshoz és ugyanakkor az önmagává váláshoz) való leválaszthatatlan hozzátartozásán alapul, úgy, hogy a játék-folyamatban kiépülő létesülő létszerűség önfelmutatásként funkcionál. Az önmagaság sajátyszerűsége a játék, az önfelmutatás és a megmutatkozás létszerűségének egymáshoztartozásán alapul. Következésképp az önmagaságnak a játékmozgásban alakuló önmegmutatás- és önfelmutatás-folyamata által olyan vonatkozása tárul fel, ami e megmutatások nélkül nem lenne jelenvaló. A játékfolyamatban szüntelen alakuló önmagaság megmutatkozásai nem tárják fel a maga teljességében az önmagaságot mint olyant, de a továbbhaladó megmutatkozásban annak mindig új vonatkozásai mutatkoznak meg, és jutnak léthez, ugyanakkor az önmagaság természetének más aspektusait is új értelemdimenzióba helyezik.

Az önmegmutatás létfolyamat, saját létfolyamat-feltárulkozás, amely a folyamatos mássá válásban és újrafelismerésben alakul, teljesíti be önmagában hordozott célszerűségét. Éppen a mozgásban levés játékosságában *lehet úton* folyamatosan *tulajdonképpen* *önmaga* felé, tárja fel fokról-fokra önmagát, tesz szert egyedi és egyszeri sajátyszerűségre. Az önmagaság-folyamat azon meghatározó elemei, mint az játékmozgás általi elváltozás és az újjáalakulás képessége az, amely teret enged a sokféleség iránti nyitottságnak, és saját sokféleség-lehetőségei iránti nyitottságának. Az önmagaság létszerű játékossága, s a játékosság mint létszerűség a folyamatban levésre, a játékmozgásra alapoz, ahol a folyamatos mássá válás az újrafelismeréssel párhuzamosan működik.

1.3. Az újrafelismerés mint az önmagaság felismerése

Az újrafelismerés azt a felszólítást vetíti elénk, hogy képesek legyünk a magunk és a másik ugyanaz-szerűségét és más-szerűségét újra felismerni, nemcsak az önmagam vonatkozásában, hanem a megismerési folyamatokban egyaránt. Ebben az újrafelismerésben nemcsak folyamatosan magunkat nyerjük egyre inkább *el* és *vissza*, hanem az előző tapasztalatokhoz képest mindig *többet* ismerünk meg, a többet-ismerésben pedig mindinkább többet is fed fel magából, tesz szert egyre sajátosabb létszerűségre az önmagaság. Az újrafelismerésben a *lényeg* megőrződik, és a folyamatos újrafelismerésekben válik egyre inkább láthatóvá, ezért is állítható, hogy az egyszeri egyediségekben mozgó önmagaság-folyamat önmaga kiteljesítéseként van.

Az újrafelismerés mellett az *ismétlődés* fogalma kap kiemelkedő szerepet. Az ismétlés által gondolható el egyfajta hermeneutikai „azonosság”, ez pedig mindig a másakra, a másra és az ismétlődésre alapozott megújulás. Azonban, ha jobban megvizsgáljuk ezt az azonosságot, akkor felismerjük, hogy ez sohasem célba ért azonosság. Egyszóval mégsem azonosság. Az „azonosság” nyitott marad, azaz mégsem azonos, lezáratlan, mivel a játék maga is folyamatban van, a játék nyitottsága így a játékban megmutatkozó sajátyszerűség nyitottságával együtt mozog. Azért merülhet fel mégis az identitás azonosság-*látszata* – az identitás mint egy entitás önmagával való identikussága –, mivel ami a játékmozgásban folyamatosan változik és mássá válik, mégis valamiképp önmaga

marad, megőrzi *önmagaságát* és sajátyszerűségét, (s nem is csak megőrzi, hanem ebből építi tovább és mélyíti el, bontakoztatja ki *önmagaságát* és sajátyszerűségét). Vagyis kontinuuus marad önmagával, és ebben a kontinuitásban változik folyamatosan és válik mássá, ezért a mássá váláshoz való leválaszthatatlan hozzátartozása a kontinuitás eleme. Az identitásfolyamatban formálódó önmagaságnak az ún. „azonossága” képes minduntalan másként megmutatkozni, mássá lenni, „azonosságától” *elkülönöződni*,²⁷ azonban nem is hullik szét ezekre az önmagaságot meghatározó változó aspektusaira, hanem mindegyikhez hozzátartozik, s ezért lehet egyáltalán „ugyanaz” (önmaga) a sajátyszerűség, amely mindig más. Az identitásról és az önmagaságról ezért nem állítható, hogy minden vonatkozásban ugyanaz maradhatna, hanem *másként marad meg egyfajta ugyanazsága* (önmagasága), de nem is válhat minden vonatkozásban mássá, mivel a mássághoz való leválaszthatatlan hozzátartozása, a mássággal és önmagával való játékmozgása ruházza fel sajátyszerűséggel, kontinuitással, ön-folyamatban levéssel, amelyből nem lehet kilépni.²⁸

A játékmozgás lezáratlansága a játék rögzítetlenségére mutat rá, ahol már semmi nem azonos semmivel és az ismétlés sem identikus, mivel egy konkrét időben és térben megragadható „identitás”, önmagaság csak a megmutatkozás-folyamat akcideniciája. Minden akcideniciában benne van az önmagaság, de sohasem egészen, minden akcideniciában megmutatkozik a sajátyszerűség valamely vonatkozása, de sohasem mutatkozik meg önmön teljességében. Ezért nem is teljes értékű fenomén, a szónak abban az értelmében, hogy ami megmutatkozik az önteljességében látható egy(-ség) lehetne, vagy,

²⁷ Vö. Franz, Thomas: *Der Mensch und seine Grundphänomene*. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs. Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 1999. 176.

²⁸ Már Lukács is rámutatott, arra, hogy a külső valóság töri szét a kontinuitást, ilyen külső valóságok egyike a halál, „minden összetartozást csak a folytonosság tart életben, és annak megszakadásával eltűnik a múlt is.” – Vö. Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Magvető Kiadó, Budapest, 1975. 15.

Heidegger a jelenvaló lét elemzésében kimutatta, hogy „ameddig a jelenvaló lét létezőként *van*, önmaga »teljességét« soha nem éri el”, ha mégis eléri, akkor ez éppen jelenvaló létének elvesztésével jár együtt. – Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 275.

hogy ami megmutatkozik, az egy statikus sajátságának vetné fel egy vonatkozását, hiszen nincs ilyen statikus sajátság sem, viszont mégis mindegyikben felfed valamit önmagából vagy önmaga lehetőségéből. Látszólagos azonossága azáltal gondolható el, hogy mindenikben ő áll benne, még ha másképp is, és nem is egészében, látszólagos azonossága (kontinuitása) az önmaga minduntalan elváltozásához való hozzátartozásából ered. Ezért is aki, és ami játszik, annak nincs azonossága. A játék mozgásában láthatóvá válik egy vonatkozás, abból, ami a sajátszerűség sajátszerűségét adja, de maga a sajátszerűség egészében nem látható be, rejtve marad, az viszont ami belátható a játékban mutatkozik meg, s e nélkül elfedett maradna.

Gadamer kiemeli a játék, az értelmezés és a megértés vonatkozásában az ingamozgás szerepét, a *játékmozgás* kiiktathatatlanságát, amely az értelmezésben valamint a megértésben és a megértés utáni továbbkérdésben, a kérdés és a válasz dialektikájában benne áll. Az ingamozgás két fő aspektusa eltérő, de összetartozó irányokat mutat, egyrészt az *ismétlődés*, másrészt a *szabadság* kettősségét, valamint különbözőségük összetartozó egységét vagy lehetséges egységük széthasítottságát. Az ismétlődés determinisztikusságként, ismétlődésből való kiléphetlenségként is értelmezhető, de ugyanakkor értelmezhető szabadságként is, mint szabadság a statikusságból való kilépésére és szabadság a kilépés lehetőségére. Mindezek ahhoz a kérdéshez juttatnak el bennünket, hogy vajon állhat-e az ismételhetőségben a szabadság, s vajon ugyanaz-e, ami az ismétlésben ismétlődik?

Az ismétlésben maga az ismétlés aktusa és a mozgás, pontosabban a játékmozgás rögzítetlensége, ami ugyanaz, az viszont, ami mozog, és ahogyan mozog, az mindig más. Az ismétlés már Nietzschénél sem az ugyanannak a visszatérése, valójában még az örök ismétlés is tiszta változásként értelmezhető. Deleuze Nietzsche-olvasatában ugyancsak ezt az értelmezési lehetőséget veti fel, kiemeli, hogy „a visszatérés a változásnak a léte”,²⁹ és hangsúlyozza, hogy a visszatérést nem ajánlatos úgy interpretálni, mintha az ugyanannak a visszatérése lenne. *Nem a lét tér vissza, hanem maga a visszatérés konstituálja a létet*, továbbá nem az egyes tér vissza, hanem maga a visszatérés egy, ez pedig a különbözőségben és a

²⁹ Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó. Budapest, 1999. 82.

sokaságban állítja önmagát, „az identitás az örök visszatérésen belül nem a visszatérőnek a mibenlétét jelöli, hanem ellenkezőleg, a visszatérés faktumát a különböző számára”.³⁰ Később Heideggernél az ismétlés gondolata hasonlóképpen tér vissza: „a lehetséges ismétlés nem az »elmúlt« visszahozása, de nem is a »jelen«” visszakötése a »túlhaladotthoz«”,³¹ hanem az ismétlés a jelen és a múlt egzisztencia-lehetőségeire adott válasz. Az ismétlés Heideggernél *egzisztálás*. Az ismétlésben felismerjük újra önmagunkat s ezzel együtt történetiségünket. Úgy Nietzsche-nél, mint Heideggernél az ismétlés semmiképp sem azonosságról alkotott elgondolás, hanem az abszolút különbözőnek a gondolata. Eképp az egységszemponút, azonosság-centrikus megközelítések mindinkább az elválkozás, a másság és az elkülönözödés felé tendálnak.

2. A játék mint dekonstrukció és affirmáció

2.1. A tiszta differencia

„Mindig csak az el-különözödésből (différance) és annak »történetéből« kiindulva tarthatunk igényt annak tudására, kik és hol vagyunk »mi«”.³²

Az európai filozófiai hagyomány az egység és az identitás, az azonosság filozófiájaként működött. Az egységszemponút gondolatrendszer viszont elkerülhetetlenül mindinkább teret engedni vagy átfordulni látszik a másság és az *el-különözödés* irányába. Nem fér kétség ahhoz, hogy az „identitás” és az önmagaság kérdése tárgyalható lenne a *különözödés* és az *el-különözödés*, az önelválkozás és az önmátság fogalmainak a maguk *tisztaságukban* és *negativitásukban* való felmutatása nélkül. Vajon az elkülönözödés kérdése miért szorult háttérbe vagy késett meg az egységgel szemben? Vajon önmagaságunk lényegét illetően a statikus és

³⁰ Uo. 83.

³¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 443.

³² Derrida, Jacques: Az el-különözödés. In Bacsó Béla (szerk.): *Szóveg és interpretáció*. Cserépfalvi Könyvkiadó, 1991. 46.

egységesítő, „azonos létező” szemlélésére orientálódott? Végző soron, mi módon vagyunk képesek az el-különböződés és a negativitás mibenlétét és sajátosságát szemlélni?

A másság és a differencia érvényre juttatójaként lép fel F. Nietzsche, M. Heidegger, G. Deleuze, T. W. Adorno, J. Derrida. Már Nietzsche-nél felmerül az önmagaság elkülönöződésben formálódó sajátzerűsége, gondoljunk csak Zarathustra „identitására”, aki maga is az önmagává válás folyamatában oly kiiktathatatlanul benne áll, vagyis az önmagától való szakítása lesz az önmagává válása.³³ Nietzsche éppen a differencia, az értelmezés és az értékelés fogalmait radikalizálja. A heideggeri *ontológiai differencia* elgondolásában már hangsúlyosan megnyílik az út a differencia-filozófia felé, ahol a lét és a létező különválasztásával a metafizika egyfajta dekonstrukcióját hajtja végre Heidegger, e folyamatban az identitás azonosság-centrikus megközelítését illeti kritikával. A lét és a létező közötti ontológiai differencia kimutatásában azt az egységet igyekszik megtörni, amely az európai filozófia meghatározó elemeként érvényesült, ez a különbségtételt pedig a differencia-filozófia felé vezető lépéseként jelenik meg.³⁴

Az azonosság tagadása itt a negativitást, de mégsem csak a negativitást juttatja érvényre. Beszélhetnénk akár negatív „szubjektumról”, negatív „objektumról”, azonban itt már maga a szubjektum és az objektum terminus sem adekvát. Éppen ezért, ha „identitásunk” és önmagaságunk megértésére törekszünk, akkor spekulatívan kell önmagunkhoz fordulnunk, ez pedig azzal jár együtt, hogy az egység szempontú azonosság-centrikus gondolatrendszert rendszerként kell dekonstruálni, enélkül nem tudjuk megragadni valódi önmagaságunkat. A nem-identikusság mint *negatív kategória* jut érvényre, a tagadás pedig az egység filozófiájának a tagadására és dekonstruálására vonatkozik, de *nem csak* (!), gondoljunk Deleuze-re, amikor a „tisztá differenciáról”³⁵

³³Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó. Budapest, 2000.

³⁴ Vö. Kimmerle, Heinz: *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Verlag Königshausen&Neumann. Würzburg, 2000. 28.

³⁵ Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Wilhelm Fink Verlag. München, 1992. 11–12.

(*reine Differenz*) beszél. Ebben a megközelítésben a differencia és az elkülönböződés nem csak az egységgel és az azonossággal ellenkezőként vagy szembenállóként jelenik meg.

Később Derridánál az *el-különböződés* fogalma radikalizálódik, eképp az el-különböződés és a differencia korántsem az azonosság és az identikusság ellentétéként érvényesül, hanem maga „a differencia csak önmagaként tud differencia lenni, differenciálódás lenni és soha újra önmaga”.³⁶ Derridánál az el-különböződés az ontológiai differenciánál és egyáltalán a létnél vagy a nyelvnél is ösibbként felfogott. A *différance* kifejezés így már nem a hagyományos értelemben elgondolt differencia-fogalmat juttatja érvényre, sőt még csak nem is fogalomra utal, hanem a fogalom helyett a *köteg* kifejezést használja Derrida, amit azzal indokol, hogy a „köteg szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybegyűjtésnek szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van”.³⁷ A derridai megközelítésben a *différance* nem csak egy új kifejezés, sőt nem is csak kifejezés, hanem a fennálló világ „leírására”, megértésére szolgáló új gondolkodásbeli *beállítódás*.

A *différer* ige szemantikai vizsgálata egyrészt időbeli, másrészt térbeli elkülönböződésre utal, e kérdést pedig Derrida Saussure nyelv (*langue*) és beszéd (*parole*) oppozíciójáig vezeti vissza. A *différer* (*differere*) kifejezésnek két különböző értelme különül el: a *différer* egyrészt temporizáció, időben létrejövés és térben elhelyezkedés, a tér idővé válása és az idő térré válása, másrészt a *différer* a nem-identikusságot, az eltérő másságot juttatja kifejezésre. A differencia (e-vel) nem képes kifejezni sem temporizációt (*différer*) sem polémiát (*différend*), éppen ezért tartja indokoltnak Derrida a *différance* használatát. A *différance* ugyanis éppen most zajló történésre utal, nem pedig a történés okozta következményre, hanem a *létrejövésre*.³⁸

Amikor Derrida a *différence* és a *différance* különbözőségét firtatja, kiemeli, hogy a differencia az, amely megteremti a

³⁶ Kimmerle, Heinz: *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius Verlag. Hamburg, 2000. 17.

³⁷ Derrida, Jacques: *Az elkülönböződés*. 43.

³⁸ Vö. uo. 47.

fonémákat, s hallhatóvá teszi azt, ami önmagában nem hallható.³⁹ Az „a” és az „e” hangok, a *différence* és a *différance* kifejezések közti különbség azonban eltűnik a hallás és a látás számára, s nem is jeleníti meg magát mint olyant, így az *el-különböződés maga nem is létezik, nem jelenlévő, nincs egzisztenciája*.⁴⁰ Az el-különböződés derridai gondolata így már közel sem a különbözőt jelenti, mint ahogy az korábban Hegelnél szerepelt, és nem is egyszerű ontológiai újra-elsajátításként értelmezhető. Derrida az el-különböződéssel a létezőt a maga egésszerűségében, egységében és azonosságában rendíti meg, adja vissza valóságos „létmódjának” értelmét. Az el-különböződés nincs – hangsúlyozza Derrida –, az el-különböződés önmagába vész bele. Az „identitásnak” és az önmagaságnak dekonstruktív megközelítése így már radikálisan felszámol mindenféle azonosság-elgondolást és annak a lehetőségét is, hisz „az el-különböződés (*différance*) nem egy folyamat mely a sajátta-tételre fut ki”.⁴¹ A dekonstruktív megközelítés így már radikálisan irányt vált a heideggeri és gadameri megközelítéshez képest. Az önmagaság úgy gondolható el egy dekonstrukív szellemiség felől, amely nem csak, hogy nem jeleníti meg magát mint olyant, hanem „megjelenülve” el is törlődik, eltűnik a hallás és a látás számára akárcsak az el-különböződés. Az el-különböződés önmaga ellen fordul mint „fogalom” és „köteggé” válik, saját hatásának kiszolgáltatottjává, saját pusztulását akarja, akárcsak Nietzsche Zarathustrája, s valójában éppen ez az önmaga ellen való fordulása – ha van egyáltalán önmaga, abban az értelemben, ahogy az önmagaságot eddig tárgyalták, hisz *sohasem önmaga* és *sohasem jelenvaló* –, teszi lehetővé sajátos értelmének kifejeződését vagy kifejeződés-lehetőségét. De milyen következményekhez vezet, ha a *différance* megkettőződése „átterjed minden szóra és fogalomra, s annak mutatja őket, amik valójában, miközben meg is akadályozza, hogy azok legyenek, amik”?⁴² Nincs olyan „entitás” vagy „id-

³⁹ Vö. uo. 44.

⁴⁰ Vö. uo. 45.

⁴¹ Uo. 63.

⁴² Bennington, Geoffrey: Az el-különböződés/Jacques Derrida (Részlet). In Kis Attila Atilla – Kovács Sándor S.K. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv*. 196.

entitás”, amire ne terjedne ki a *différance* mozgása. Így nincs is jelenlét, csak a jelenlétnek a szüntelen halogatása, amelyet éppen a szüntelen létrejövés generál. Az el-különböződés így egy túlisághoz vezet el, oppozíciók meghaladásához, történetiség, nyelv meghaladásához, s talán a meghaladás meghaladásához.

2.2. A dekonstruktív játékmegközelítés

Derridánál a játék fogalma az oppozíciókon – mint például a filozófiai-logikai, empirikus-logikai oppozíciókon – való túlhelyezkedést jelent. Az oppozíciók tagjai már-már fikciónak minősíthetők, hisz az oppozícióként vélt tartalmak is elkülönböződések, az egyik egy másik elkülönböződésében van, a másik az egyik elkülönböződése. Az el-különböződés maga is játék és játékmozgás, a létnek a játék által való meghaladottsága. Ez onnan eredeztethető, hogy „a lét és az igazság [...] fogalmait, [...] a játék, az interpretáció és a (jelenlévő igazság nélküli) jel fogalmai váltottak fel”,⁴³ ugyanakkor megvalósul a tudat, az egyén, az önazonosság, az önmagához való közelség, illetve önmagasság birtokolhatóságának kritikája.

Derrida dekonstruktív megközelítésében a differenciák *játékban* levése kap kiemelkedő szerepet. Az elkülönböződés játéka pedig mindig kapcsolódik a játékosokhoz, amelyek nem dologi létezők, hanem ezek *mi magunk vagyunk*. Derrida a differenciák játékban levésével Saussure-re utal, aki szerint minden jel lehetőségfeltétele éppen a *differenciák játéka*. Derrida elgondolásában a játék a differenciák játékában végbemenő helyettesítések felől gondolható el, a játék a „véges egység zártságában végbemenő végtelen helyettesítéseknek a mezeje. E mező csak azért teszi lehetővé e végtelen helyettesítetéseket, mert ő maga véges, vagyis azért, mert ahelyett, hogy kimeríthetetlen mező lenne, mint a klasszikus hipotézisben, ahelyett, hogy túl nagy lenne, inkább hiányzik belőle valami, mégpedig a középpont, amely leállítja és megalapozza a helyettesítések játékát”.⁴⁴ A játék mozgását így a középpontnak és az

⁴³ Derrida, Jacques: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában. *Helikon* 1994/1–2. 22.

⁴⁴ Uo. 30.

eredetnek a hiánya jellemzi, illetve ezek távolléte teszi lehetővé. Dekonstruktív megközelítésben a játék a távollét és a jelenlét játéka, de ennek meghaladása is, hiszen a játék mindezek előtt már *van*, „csakis a differenciák lehetnek kezdettől fogva (a játék kezdetétől fogva)”.⁴⁵ Az el-különböződés így túlvezet jelenlét és távollét alternatíváin.

A fenti megközelítésben a játék egyfajta előzetesség, amelyben a különböző sajtószerszések teret nyernek. A játék az által gondolható el egyáltalán, hogy nincs egyfajta teljesség, egység, azonosság. Egy véges egység zártságának lehetősége ugyanis a végtelen helyettesíthetőségekre való nyitottsága által gondolható el. A játék zárt, de ezt a zártsgot a játék tere jelöli ki belülről, úgy, hogy a játék zártságában a helyettesíthetőségek általi nyitottság jut kifejezésre. A játék lehetőségét és a játék mozgását nem egy teljesség és egység, valamire való visszavezethetőség teszi lehetővé, nem a kimeríthetetlenség, sem a perfekció vagy a befejezettség, hanem a kimeríthetőség, végesség, helyettesíthetőség. Valami, ami nincs jelen, egy távollét, egy hiány, egy jelen nem lévő. *Valami, ami nincs, valami, aminek nincs jelen-léte*. Derridánál a játék megszabadul vagy felszabadul a jelen-levőség premisszái alól, már nem teleologikus vagy éppen öncélú, ahogy az Gadamer-nél szerepelt, hanem cél nélküli.

De ott a nyomok játéka is. Geoffrey Bennington idézi Derrida *Mémoires – pour Paul de Man* c. írását a nyom kapcsán, „ha [...] a rendszer minden egyes eleme csak a más elemektől való eltérése révén nyeri el identitását, akkor ily módon minden elemet megjelölnek azok az elemek, amelyekkel nem azonos: magán viseli a többi elem nyomát.”⁴⁶ Az elemek így maguk is kötegek, a nyomok nyomai, nyomok kötegei, akár az el-különböződés. A játék és az el-különböződés kapcsán éppen a „jelen-lét” probléma vagy a „(jelen)létmód” kérdése kerül előtérbe. Derrida hangsúlyozza, hogy sosem lehet jelen egy elem pusztán önmagában és önmagára utaltan, minden elem egy másik elemre van ráutalva, amely sosincs jelen. Így semmi sem lehet kizárólag csak jelen vagy csak távol, mint inkább keresztül kasul, csak a nyomok nyomai vannak, minden nyom egy

⁴⁵ Derrida, Jacques: *Az el-különböződés*. 50.

⁴⁶ Bennington, Geoffrey: *i.m.* 197.

nyom nyoma, s minden a *différance* mozgásától függ, akár az „önmagaság”, de nem úgy, hogy „jelen-valósága” lenne, egyfajta jelen-valóság-szerűsége csak halogatás, el-különböződés, szétszóródás egy nem lineáris térben és időben.

Derrida a játékra vonatkozó közvetkeztetéseit ekképp összegzi: „az interpretációnak, a struktúrának, a jelnek és a játéknak két interpretációja létezik. Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretáció szükségességét úgy éli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot, és megkísérli, hogy az emberen és az emberiségen túlra jusson (...). Az interpretációnak e második interpretációja, amelyhez Nietzsche jelölte ki számunkra az utat”.⁴⁷ Derrida szintézisként szembeállítja a rousseau-i negativitást a nietzschei affirmációval, a játék gondolatának szomorú, negatív és bűnös rousseau-ista elgondolását a nietzscheivel, amely a világ játékanak és a levésnek örömteli *állítása* és *igenlése*, ugyanakkor mindenfajta dialektika nélkülisége.

2.3. Az igenlés

Nietzsche az igenlést hozza játékba. Az *élet igenlését* állítja, amelynek lényege az *igent-mondás* az életre, ezt a fajta életigenlést és életakarást nevezi dionüszoszinak. *A tragédia születésében* körvonalazza a *dionüszoszi ideált*, amely az emberfeletti ember előképének is tekinthető. Ennek lényege „a dionüszoszi izgalmak-indulatok, melyeknek közepette a szubjektív elenyészik és teljes önfeledésbe merül”.⁴⁸ A hellén ember ezekkel a misztériumokkal az életet szavatolta és azt, hogy „van diadalmas *igene* az életnek, ebben pedig az fejeződik ki, hogy az élet alkotása örökké igent mondjon önmagára”.⁴⁹

⁴⁷ Derrida, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. 34.

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Kriterion – Polis. Bukarest, 1994. 57.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya. Ex Symposion* 1994. Különszám. 34.

Az igenlés mozzanata kerül előtérbe Paul Valadier Nietzsche-olvasatában, amikor Dionüszoszt a Megfeszítettel hasonlítja össze. A lényegi különbség Dionüszosz és a Megfeszített között abban áll, hogy Dionüszosz akarja mártírrá levését, de úgy, hogy ez alapvető feltételként jelenik meg az élet igenléséhez. A megfeszített viszont az élettel szemben a halált akarja. Dionüszosz azonban nem a Megfeszített módján szembesül a halállal, hanem életenergiájával és teremtő erejének birtokában. Valadier Dionüszosz és az örök visszatérés viszonyát az ellentétek és a paradoxonok játéka felől közelíti meg, vagyis Dionüszosz halála az, ami által az élet igenelhető. Ahhoz, hogy Dionüszosz az életet igenelhesse, alávétődik az örök visszatérésnek, – amely paradox módon a megsemmisítésre törvő akaratot is magába foglalja – és saját halálának szüntelen visszatérését akarja. Az igent azonban *meg kell ismételni*, mert ezáltal az örökkévalóság mind többet fed fel titokzatos azonosságából. Valadier kihangsúlyozza azt is, hogy „ugyanannak az igenlésének a visszatérése sosem lehet ugyanahhoz az igenléshez való visszatérés, mivel még egyszer igenelnünk kell az elválaszthatatlan örömet és fájdalmat a kezdet egy új aktusában”.⁵⁰ Így az igenléssel mindig az elváltozást is igenljük.

Deleuze helyesen ismerte fel, hogy „minden nietzschei fogalom két egyenlőtlen származási vonal kereszteződésében áll”.⁵¹ Erre utal Joós Ernő is, amikor annak a gondolatának ad hangot, hogy „Nietzschét értelmezni annyi, mint paradoxonjainak az értelmét kihámozni”.⁵² Ez érvényes a nietzschei alapszavakra: örök visszatérés, emberfeletti ember, hatalom akarása, értékek átértékelése, ugyanakkor ez érvényes a nevetésre, a tánkra és a játékra egyaránt. Deleuze Nietzsche-olvasatában a kockadobás játéka affmálja a változást és a változás létét, ahol az örök visszatérés a kockadobás eredménye, a szükségszerűség affmációja, a véletlennek az újratereptődése, re-affmációja. Mindezekben

⁵⁰ Valadier, Paul: Dionüszoszt a megfeszítettel szemben. *Ex Symposion* 1994. Különszám. 43.

⁵¹ Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. 295.

⁵² Joós Ernő: *Látzat és valóság*. Kiadja a Sylvester János Könyvtár. Sárvár, 1995. 40.

azonban az *átváltozás* afirmatív energiái érvényesülnek, amelyet Zarathustra és Dionüszosz is jelképeznek.

A lényegi kérdés viszont az, hogy hogyan állítsuk az afirmációt a tagadás helyébe? Nietzsche-nél az igenlés kérdése a nihilizmussal fonódik szorosan össze: hogyan lehet legyőzni a nihilizmust, a semmi akarását? A befejezetlen nihilizmus nem vezet afirmációhoz, csak az értékek átértékelése az egyedüli befejezett, kiteljesedett formája a nihilizmusnak. A nihilizmus csak saját maga által győzethet le. Itt a negáció afirmációba való átvezetéséről van szó, ahol csak az afirmáció uralma marad fenn a hatalom akarásában. De az is kérdés, hogy hogyan viszonyul igenlés és tagadás, afirmáció és negáció egymáshoz? Nincs ugyanis olyan igenlés, amely után ne következne egy tagadás, nincs olyan igenlés, amelyet ne előzött volna meg egy tagadás. Zarathustra és Dionüszosz azonban a tagadás azon szintjére emelkedik, ahol minden ismert érték aktív elpusztítása már teremtő erővel rendelkezik. Az igenlés feltétele tehát a tagadás és a pusztítás.

Az afirmáció értelmezése szorosan kapcsolódik a nietzschei alapszavakhoz és azok ősz-szemléletéhez, valamint az aktív és a reaktív erők játékának gondolatához is. A legfőbb igenlés és a nihilizmus bukása ugyanis az aktív erők győzelmeként gondolható el. Valadier kérdésfelvetése rávilágít arra, hogy „hogyan is térhetne vissza az, ami reaktív és nihilista, ami negatív, ha egyszer az örök visszatérés, mint lét egyedül az afirmációt, az aktív keletkezést illeti? Forgókerék a Lét legmagasabb konstellációja, amelyhez egyetlen esküvés sem ér fel, amelyet semmilyen tagadás nem szennyez”.⁵³ Günter Figal értelmezésében Zarathustra és Dionüszosz a pusztulás akarásával egybekötött élettagadást mülja felül, így nem a pusztulásban kell keresniük szabadságukat, mivel számukra a pusztulás mint olyan elgondolhatatlan.

Az örök visszatérés és az önmagaság kapcsolatának is az igenlés a lényegi alapja, amikor az önmagaság az örök visszatérést igenli, akkor már egy újfajta érzékenység határozza meg. Az igenlés és az afirmáció jelenik meg az aktív és a reaktív erők kapcsán is, ahol az aktív erő a *különbözőségét affirmáló erő*. A legnagyobb igenlés viszont mégis az örök visszatérés igenlése. Az örök visszatérés a változás léte, azonban ez a változás kettős: aktívvá-válás és

⁵³ Deleuze, Gilles: Nietzsche filozófiája. *Vulgo* 2000. 1/2.

reaktív-válás, a reaktív erők aktív-válása és az aktív erők reaktív-válása. Azonban csak az aktív-válásnak van léte. Deleuze ezt úgy magyarázza, hogy az örök visszatérés fizikai doktrínaként a változás létét állítja, és mint szelektív ontológia, „a változásnak ezt a létét, mint az aktív-válás ön-állítását állítja”.⁵⁴

Nietzschénél tehát az aktív erő fölénye kellene érvényesülnön a reaktív erő ellenében a nihilizmus legyőzéséhez, az aktív erő pedig igenlés. Az igenlésben az önmagaság elváltozását igenljük, az igenlés mindig az *elváltozás igenlése*. A nihilizmus egyfajta lehetséges felszámolásához az elváltozást és önelváltozást kell igenelnünk és érvényre juttatnunk. A nietzschei afirmáció dionüszoszi, örömteli játékossága a világ játékának és a levésnek, önmagaságunknak örömteli *állítása* és *igenlése*, de úgy, hogy a világ és a levés, az önmagaság csak az elváltozás igenlése által lehet az, aminek lennie kell. Ebben az értelmezésben pedig az elváltozásnak az igenlése az, ami utat nyit ahhoz az újfajta érzékenységhez, amelyről Nietzsche beszél.

3. Az önmagaság a dialektika, hermeneutika és a dekonstrukció között

*„Mi tűnhet könnyebbnek, mint a létezőt annak hagyni, ami? Vagy talán épp ez a feladat ütközik a legnagyobb nehézségbe [?]”.*⁵⁵

Amikor az „identitás” és az önmagaság kérdését vizsgáljuk, akkor azt annak ellentmondásosságában kell felmutatnunk. Azonban a szubjektum, az Én, az identitás, az önmagaság vizsgálata mind Descartes-nál, Kantnál, mind Hegelnél az azonosság és az egység felől tesz szert értelmezési horizontra. Hegel hangsúlyosan kiemeli, hogy az önmegismerés csakis a másléten keresztül lehetséges: „az eleven szubsztancia (...) az a lét, amely valójában *szubjektum*, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássálevésének önmagával

⁵⁴ Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. 117.

⁵⁵ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. 22.

való közvetítése.⁵⁶ A hegeli dialektikában az önmegismerés tehát – és a megismerés mint olyan – apodiktikusan feltételezi a másletet, a tőlem elkülönbözött. Hegel rámutat, hogy a „tisztá önmegismerés az abszolút másletben”⁵⁷ válik lehetségessé, azonban háttérbe szorítja a másletet az abszolútum önmegismerésével szemben, mivel dialektikájában „a másletben önmagára irányuló reflexió”⁵⁸ egyfajta helyreálló azonosság felé tendál. Habár a hegeli dialektikában hangsúlyosan megjelenik a másság kérdése, az identitás és az önmagaság mégis az egység felől válik beláthatóvá, s a kezdetekben megkérdőjelezett azonosság helyreáll egy helyreálló azonosságban: az azonos és a nem-azonos azonosságában (nem $A = A$) a másság és a differencia már másságként és differenciaként szorul ki.⁵⁹ A hegeli dialektikában a másság nem képes feltárulkozni a maga tisztaságában, ugyanis az egységszemlélet elfedi azt, ami még fel sem volt fedve a maga tisztaságában. Hegel célja az volt, hogy minden másságot dialektikusan összebékítsen, s ebben az összebékítésben önismeretre szert tegyen, dekonstruktív szempontból viszont az identitásra már radikálisan a törés és a harc a jellemző az egyneműsítő gondolkodással szemben.

Adorno azzal a kritikával illeti Hegelt, hogy tulajdonképpen elfedi az identitás fogalmát, és „úgy láttatja azt, mintha megtalálható lenne tiszta formájában”.⁶⁰ Adorno azonban nemcsak Hegelt, hanem magát a nyugati metafizikát és annak dialektikáját illeti kritikával, mivel nézete szerint, ezek éppenhogy elfedik a létezőt a maga létében. Ezért a dialektika és az identitás fogalmát a maga differenciáltságában igyekszik felmutatni negatív dialektikaként és nem-identitásként. Felmerül tehát a dialektikának egy olyan

⁵⁶ Hegel, G.W.Fr.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1973. 17.

⁵⁷ Uo. 21.

⁵⁸ Uo. 17.

⁵⁹ Vö. Hegel, G.W.Fr.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). In *Jenaer Schriften 1801–1807. Werke*. 2. 38.

⁶⁰ Adorno, W. Th.: *Negativ Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. In *Gesammelte Schriften*. Band 6. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1973. 17.

lehetséges elgondolása, amelyben az „identitás” és az önmagaság a nem-identitás, az önmáság felől ragadhatóak meg. A dialektika fenti értelmezés szerint negatív dialektika. A dialektika vonatkozásában az tehát a fő kérdés, hogy a létezőt és önmagunkat pozitívan vagy negatívan ragadjuk meg. Ez vetíti előre a következőkben a létezőre, „identitásunkra”, önmagaságunkra vonatkozó kérdésfeltevés *irányát*. A dialektika negatív megközelítésében a reflexió a máság felé tendál, ahol az „identitás” „más értelemben elgondolt, nevezetesen nem-identikus”-ként⁶¹ elgondoltan jut érvényre, így a negatív dialektika (nem)identitás-konceptiójában a differenciákból áll össze az önmagaság.

Összegzőképp elmondható, hogy azt, amit a hegeli dialektika, s egyáltalán a nyugati azonosító metafizika elfed, a differencia-filozófia, a negatív dialektika, illetve a derridai dekonstrukció igyekszik felfedni. Számunkra viszont az a kérdés, hogy vajon ki lehet-e, ki kell-e lépni a dialektikából, vagy lehetséges-e egy olyan dialektika, amely nem fedi el a máságot és a különbözőséget, hanem azt a maga tisztaságában felmutatni képes? Fel lehet-e mutatni a tiszta el-különböződést? Ahogyan Derrida is rámutat: az el-különböződés az nincs, eltűnik a hallás és a látás számára. Hová vezet az el-különböződés *el*-je? A negativitás csak önnön negativitását juttatja érvényre, azonban az el-különböződés – nietzschei értelemben elgondolt – igénylése már különbözik minden dialektikától – hangsúlyozza Derrida. Az el-különböződés igénylése azonban konstituál, létrehoz. Miért ne lehetne úgy a különbözőség, hogy az el-különböződés-folyamatban ne fedne fel valamit? – tehetjük fel a kérdést. Dekonstruktív szempontból a játék és a játék felől elgondolt önmagaság az el-különböződés által értelmezhető. Az el-különböződés viszont nincs, lehet-e viszont úgy nincs-ként, hogy létrehozzon?

A hermeneutikai szemléletben a differencia *létrehoz*. Nem esik a hangsúly sem az egységre sem a különbözőségekre – annak ellenére, hogy a cél mindkettőt felfedni a maga valójában vagy valótlanágában –, hanem a dinamizmusra, a játékmozgásban konstituálódó és feltároló létszerűsége, a megmutatkozásra tevődik a hangsúly. Ebben a megközelítésben a kutatott kérdések éppen *(ön)mozgásukban*, *(ön)folyamatban-levésükben* tesznek szert

⁶¹ Uo. 41–42.

sajátszerűsége, e nélkül pedig üres kategóriákká válnának. A hermeneutikai beállítódásban az identitás nem *valamiként* jelenik meg, hanem éppen a mozgásban-levésének játékosága által tehet szert létszerűsége. Ha beszélhetünk egyfajta „identitásról” *mint nem-identikusként elgondolt sajátyszerűségről*, akkor az csakis az önelváltozás által formálódik, az elváltozás konstituálja önmagását, e nélkül pusztán absztrakció. Hermeneutikailag az „identitás” dinamikusságot, úton-levést és az abból való kiléphetetlenséget jelenti, *konstansságot a mássá válásban*, s ugyanakkor a *mássá válás konstansságát*. A játék mint kontrollálhatatlan különbözödésképződés, („*unkontrollierten Differenzbildung*”)⁶² jelenik meg. Ez a fajta dinamikus, játékos mozgásban levés a dolgok megértésének mélyebb lehetőségét hordozza magában: ha tehát valami „van”, akkor az csak *valóra* válásként lehetséges. Önmagáságunk játékos mozgásában, önnön történetünket és létlehetőségeinket tárjuk fel és mélyítjük el, úgy, hogy mindig *önmagunkért*⁶³ és *önmagunkra megy ki a játék*.

Hermeneutikailag a műalkotás létmódjának, a játéknak, a képzésnek a problematizálása és egyáltalán a művészet tapasztalata az önmagáság és a létszerűség megmutatkozási módozatait igyekszik megvilágítani, s nem veti el azt a gondolatot, hogy van az Én-nek kontinuitása. A művészetre, a műalkotásra és játékra alapozott identitás-értelmezés feladatát támaszt elénk, hogy az esztétikai-hermeneutikai beállítódás közegében „szert tegyünk az önértelmezés kontinuitására, mely az emberi létezés egyetlen lehetséges hordozója”.⁶⁴ Derrida éppen a metafizikát igyekszik túlhaladni, és Gadamer is azzal a kritikával illeti, hogy visszaesik a metafizikába, dekonstruktív szempontból ugyanis nincs ilyen kontinuitás. Dekonstruktív szempontból az a kritika fogalmazódik meg a hermeneutika irányába, hogy az a megértést idealizálja, túl nagy szerepet tulajdonít neki, éppen ezért nem képes a másságot

⁶² Tietz, Udo: *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Junius Verlag. Hamburg, 1999. 143.

⁶³ „(...) das Spiel so etwas wie ein eigenes Fürsichsein besitzt.” – Grondin, Jean: *Hermeneutische Wahrheit?* 104.

⁶⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 85.

másságként, a másikat másikként, az identitás törését az identitás töréseként szemlélni.

Gadamer hermeneutikai megközelítésében kiiktathatatlanul helyet kap nem csak Platon, hanem Hegel, nem csoda tehát, hogy hermeneutikai próbálkozásait dialektikus hermeneutikaként emlegetik. Itt nincs szó befejezettségről, helyreálló azonosságról, lezártaságról, az azonosság értelmében felmerülő egységről, de szó van a másságról, a másikról, az önmásságról, ugyanakkor az ezekre irányuló megértési törekvésről. Kihangsúlyozva, hogy maga a megértés sem teljes, hisz tartalmazza a nem értést vagy félreértést, másként értést is, ezért megértés sincs abszolút értelemben véve (de van megértésre való törekvés!). Hermeneutikailag a megértésre és az önértésre való törekvés kerül előtérbe, de sohasem az önbirtoklás értelmében, ugyanis itt „önmagát mindig újból megkérdőjelező megértés”-ről⁶⁵ van szó. Csak a beszélgetésben való továbbhaladás az, mi van, amelyben önmagunkat is mindig túl- és meghaladjuk, s ezzel együtt mindinkább érvényre is juttatjuk. Gadamer a dekonstrukció helyett a destrukcióban látja a hermeneutikai feladatot, s ezzel Heideggert követi. A destrukció mint leépítés Heideggernél a szubjektum és a szubsztancia destrukciójában teljeseedik ki, azzal a céllal, hogy e fogalmak, s a fogalmiság mint olyan „az élő nyelvbe beleszóttan szólaljon meg”,⁶⁶ ez pedig hermeneutikai feladat. Derrida az írást igyekszik rehabilitálni a beszéddel szemben. Hermeneutikailag a beszéd és a beszélgetés az, ami kiemelkedő szerepet kap, *ami mi magunk vagyunk* a szüntelen továbbhaladásban és befejezetlenségben, megkésettségben. Gadamer elgondolásában a beszélgetés megelőzi az írást, az értelmezés a szöveget, úgy, hogy a lehetséges megértésnek a lehetősége fennáll. Ez a lehetséges megértés pedig mintha megszüntetné a másik másságát és felfüggesztené azt – fogalmazódik meg a hermeneutikai kritika dekonstruktív megközelítésből. A hermeneutikai beállítódásban azonban a másság nem szüntetődik meg, nem számolódik fel. Derridánál a másik minidig radikálisan másik marad, s egyfajta dekonstruktív etika felől szemlélődve akár ez lehet a másság valódi

⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg: Dekonstrukció és hermeneutika. *Alföld* 1997 december/48. 12. sz.

⁶⁶ Uo.

tisztelete. Hermeneutikailag azonban a másság és a másság tisztelete nem abban áll, hogy a másikat úgymond kívül állni hagyjuk a megértési törekvéseinkből, úgymond kiiktatjuk, hanem a másik megértésére való törekvés mindig működik és továbbhalad. Ebben a megértési törekvésben a másik nem számolódik fel a maga másságában, hanem abban jelen van, s egyáltalán abban van és lehet jelen másikként és másságként. Ugyanígy az önelváltozás kapcsán is – heideggeri-gadameri – vonalon van az önmagaságnak kontinuitása, s ez éppen az elváltozáshoz való hozzátartozásból ered. Így a hozzátartozás struktúrájának a megvilágítására esik a hangsúly, dekonstruktív szempontból azonban nincs ilyen kontinuitás és nincs jelen-lét, eltörlődik a jelölt jelen-levősége. Derrida olyan kritikai fogalmak felmutatása által mint a *différance* vagy a *nyom* a jelenlevő-lét, az egység és az azonosság, egyúttal a jelen-lét metafizikának vagy a metafizikának mint jelen-lét-tudománynak a dekonstrukcióját szorgalmazza, mindazon fogalmak dekonstrukcióját és darabokra szedését, amelyek valamiféle „jelen-létre”, eredetre, középpontra utaltak, mint az „eidosz, arché, télosz, energia, ouszia, lényeg, lét, létezés, szubsztancia, szubjektum, igazság, érzékfölötti, tudat, lelkiismeret, Isten, ember stb.”⁶⁷ Mindezekről a filozófiatörténeti kategóriáktól meg kell szabadulni: így nincs eredet, középpont, egység, azonosság, jelen-lét csak el-különböződés és nyomok nyomai. Hogy határozzuk meg önmagunkat egységszemlélet, dialektika, hermeneutika, negatív dialektika és dekonstrukció között?

„Hol találjuk meg magunkat ekkor? Kivel azonosulhatunk még, hogy megerősíthessük tulajdon identitásunkat, és elmesélhessük tulajdon történetünket? Kinek meséljük el, először is? Önmagunkat kellene megalkotnunk, fel kellene találnunk magunkat, minta nélkül és biztos címzett nélkül. Ezt a címzettet persze az összes lehetséges helyzetben csak feltételezhetjük”.⁶⁸

⁶⁷ Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Előszó. Magyar Műhely/ÉLETÜNK. Budapest, 1991. 12.

⁶⁸ Derrida, Jacques: *A másik egynyelvűsége*. Jelenkor Kiadó. Pécs, 2005. 87–88.

Az egység szempontú *id-entitás* azonosság-centrikus értelmezése mindinkább tarthatatlanná és irrelevánssá válik, különböző dialektikák ugyancsak elfedik az önmagában benne rejlő elváltozást és másságot. A negatív dialektika kiváltképp a nem-identikusságra és az elváltozásra éleződik ki, de ugyancsak dialektika. Amennyiben a hermeneutikai próbálkozásokat dialektikus hermeneutikaként értelmezzük, ugyancsak a dialektikában mozgunk, azonban itt egyfajta kontinuitás a mássá váláshoz való leválaszthatatlan hozzátartozásból eredeztethető. Dekonstruktív szempontból nincs ilyen kontinuitás, nincs dialektika, inkább a dialektikán és egyáltalán mindenféle oppozíciókon való túlhaladás az, ami van. Ebben a kontextusban egy „újfajta érzékenység” válik irányadóvá, ami az elváltozás igénye, de ›ki‹ lesz az, aki igenel?